

## AUTONOMIA I UNIVERSALITAT ÈTICA. DEL DECÀLEG A L'ÈTICA CIVIL

per Jordi M. ESCUDÉ

Sempre que ens submergim en una reflexió de caire ètic ens trobem amb la pregunta, implícita o explícita, sobre el punt referencial per a formular judicis de valor. L'ètica cerca un suport que a la vegada sigui ferm en la seva constitució i intel·ligible en la seva formulació, dues qualitats no fàcils d'assolir. Tractant-se de l'ètica cristiana, una visió superficial pot fer pensar que aquesta ètica té la qüestió resolta en comptar amb el suport de la fe, com si en la fe i des de la fe el cristià tingués ja resposta per a qualsevol problema ètic de la humanitat de tots els temps. Sols una visió superficial, i fins i tot una falsa comprensió del que és el cristianisme i de què és l'ètica, pot dur a aquesta afirmació. El mateix concili Vaticà II va reconèixer que el cristià, malgrat comptar amb la llum de la fe, no per això té sempre a mà la resposta adequada<sup>1</sup>. A través d'aquesta qüestió se'ns revela quelcom més. Si el punt referencial per a formular judicis de valor fos únicament la fe, aquelles valoracions serien aptes i comprensibles dins l'àmbit de la fe, però no serien intel·ligibles i, per tant, tampoc no serien comunicables fora d'aquest àmbit. I és un fet, per paradoxal que sembli, que el cristianisme ha mantingut des de sempre l'esperança que els seus criteris d'obrar podien ser compresos també per aquells qui no comparteixen la fe cristiana. És a dir, s'accepta com un fet evident que no tothom participa de la fe cristiana, però s'espera que tothom pugui copsar el valor de les exigències ètiques que predica el cristianisme. L'ètica cristiana tindrà una pretensió d'universalitat. Una pretensió que es revela fins i tot en el modern magisteri pontifici en qüestions morals. Des de la *Pacem in Terris* de Joan XXIII, l'Església es dirigeix explícitament a *tot home de bona voluntat*. La raó teològica d'aquesta pretensió d'universalitat ens portaria molt lluny. Però caldrà recordar que és una conseqüència d'una correcta interpretació de la teologia de la creació i de la teologia de l'aliança, com veurem més endavant.

---

1. *Gaudium et Spes* 33.

Aquesta il·lusió per un universalisme ètic no serà exclusiu del cristianisme. També fora de les seves fronteres s'ha anat forjant una pretesa ètica universal. Això ja es posa en evidència en el moment en què el cristianisme entra en contacte amb el món hel·lènic. Fins aquell moment no es pot dir que la tradició bíblica tingués cap sistema ètic elaborat, per més que hi hagués un sistema de valors que regia la vida d'Israel. A Grècia, en canvi, la filosofia havia ja fructificat en una ètica. I en aquell moment aquesta ètica ja intentava de saltar les fronteres culturals, ètniques o filosòfiques, per fer-se vàlida per a tota persona humana. Ja ha passat a la història el temps dels sofistes, defensors d'un relativisme moral, subsidiari d'un pluralisme cultural i polític. En el moment en què el cristianisme surt al carrer de la gentilitat, ja Plató ha posat en boca de Sòcrates que «les coses no són justes perquè ho vulguin els déus, sinó que els déus les volen perquè són justes». Aristòtil ja ha identificat el bé amb la felicitat, i la felicitat amb el fet d'arribar a ser allò que hom és. Ja ha parlat d'una natura i d'una llei natural com a base d'una justícia objectiva i d'una virtut universal. I, sobretot, els estoics ja han formulat un paradigma de llei natural, no sols per a contraposar *allò que és just per naturalesa* amb *allò que és just segons la llei*, sinó per a proposar com a norma suprema de conducta, no la arbitrària llei dictada per un arbitrari legislador, sinó la llei natural dictada per la raó universal. Des d'aquest moment, i malgrat els avatars de la història i de la cultura, ha sobreviscut l'esperança posada en una ètica universal. I això tant a dins com a fora del cristianisme. Aquest dos corrents, cristià i laic, han fet camí molt sovint per separat, però potser ha arribat l'hora que es retrobin per a treballar junts en la construcció d'un món veritablement humà. Val la pena de prendre consciència del fet que la il·lusió per una ètica universal ha estat una constant en l'evolució de la nostra cultura.

Això pot explicar també la pretensió de l'Església catòlica de dirigir el seu discurs ètic a tota la humanitat. Aquesta actitud no ha deixat d'encendre controvèrsies, com ho testifiquen alguns fets recents. L'opinió pública eclesial i mundial es va sentir majoritàriament identificada amb els postulats de l'encíclica *Pacem in Terris* de Joan XXIII. El papa proposava des del primer moment uns principis ètics universals i no va plantejar cap problema el fet que construís el seu pensament sobre el suport del concepte de persona, definida com una naturalesa peculiar.

«Tot ésser humà és persona, és a dir, natura dotada d'intel·ligència i de llibertat, i que, per tant, té per si mateix drets i deures que brollen immediatament i al mateix temps de la seva pròpia natura. Aquests drets i deures són, per això, universals i inviolables i no poden renunciar-se sota cap concepte.»<sup>2</sup>

Per la seva banda, el Vaticà II va acceptar que *la naturalesa de la persona i dels seus actes*<sup>3</sup> era criteri bàsic de moralitat, sense que aquesta afirma-

2. *Pacem in Terris* 9.

3. *Gaudium et Spes* 51.

ció suscités cap notable reacció negativa. Però, en canvi, va causar perplexitat, i fins i tot va ser motiu de contestació, el fet que més tard Pau VI en l'encíclica *Humanae Vitae*, també dirigida a tots els homes de bona voluntat, basés les seves conclusions en la llei natural<sup>4</sup>. Semblant reacció s'ha repetit més recentment, quan en la declaració *Donum Vitae* de 1987 es rebutjava qualsevol utilització de tècniques de fecundació assistida, per motiu «d'una adequada concepció de la naturalesa de la persona»<sup>5</sup>. En aquests darrers dos casos la dificultat ha sorgit per part dels qui creuen que no és viable de fonamentar l'ètica en el concepte de natura humana, ni tan sols implicant-lo en el concepte de persona, dificultat que no es va pas esmentar en el cas de la *Pacem in Terris*. La qüestió és important, perquè durant segles l'ètica cristiana, almenys en la seva versió catòlica, ha basat els seus judicis ètics en la natura humana abans fins i tot que en la voluntat de Déu. Aquest tipus d'argumentació semblava que obria la porta a una ètica universal i autònoma, facilitant el diàleg entre la moral cristiana i les ètiques filosòfiques de caire humanista; sense oblidar que també podria afavorir l'encontre entre el cristianisme i les ciències. Ara bé, resulta que aquests avantatges són certs en uns casos (com en la *Pacem in Terris*) i en altres no. L'ètica cristiana amb la seva pretensió d'universalisme té la porta oberta al diàleg amb altres corrents ètics que també cerquen el mateix universalisme. En altres moments el diàleg no sembla tan fàcil i potser fins i tot es fa impossible. Però com que cal cercar una taula comuna de diàleg, pot ser útil de clarificar ambdós corrents ètics universalistes, tant el que procedeix del camp cristià com el que sorgeix des d'una ètica *laica*.

### 1. *L'experiència ètica: una experiència universal*

Amb vista a aquesta clarificació, convé tenir present què entenem per experiència ètica. Es tracta de quelcom exclusivament humà, perquè va unit a la consciència de la llibertat. És l'experiència que sorgeix quan la persona es troba davant un ventall de possibilitats reals, totes elles objectes potencials de la seva lliure decisió, però no totes realitzables a la vegada ni amb les mateixes conseqüències per a la persona i per a la societat. Cal, doncs, tenir un criteri per a exercir la llibertat, i en la recerca d'aquest criteri sorgeixen els conceptes de fi, de bé i de valor. Però es tracta d'un fi, bé i valor que no queden limitats dins les fronteres d'un útil pragmatisme, sinó que reverteixen en la mateixa persona i donen un sentit últim a la seva vida.

No importa quants anys fa, però en fa molts, quan un dels nostres avantpassats va tenir una experiència nova i fascinant. El seu habitatge era una

4. *Humanae Vitae* 4.

5. *Donum Vitae*, Introd., núm. 3.

caverna, el seu medi de vida la caça i la pesca. Però un dia va descobrir que podia esmolar un roc, lligar-lo a un tros de branca i des d'aquell moment tenir en les seves mans una eina molt útil. Havia inventat la destrál. Amb aquesta a la mà li era més fàcil la cacera, podia tallar les branques dels arbres i defensar-se millor dels possibles atacs de les feres salvatges. Però vet aquí que un dia es va barallar amb el veí de la cova del costat. De bell antuvi va pensar que un sistema ràpid per a resoldre el contenciós seria descarregar també aquella eina sobre el cap del veí. Però en un moment posterior va pensar si allò es podia fer, si el veí, semblant a ell mateix, podia ser tractat d'igual manera que la fera del bosc. Va començar a pensar si amb la destrál a la mà podia fer tot el que es podia fer. Aquell dia va saber què era l'*experiència ètica* i la *pregunta ètica*. L'eina, la destrál, era insuficient per a respondre a la pregunta. Una acurada anàlisi de l'eina li revelava com l'havia d'utilitzar per a multiplicar la seva força física, com l'havia de lligar perquè no es desmanegüés, com l'havia d'esmolar perquè fos més eficient. Però, sobre el seu veí, la destrál no li deia res. Era ell qui havia d'assumir la responsabilitat de decidir com calia tractar el veí. Ni tan sols el fet que el veí fos semblant a ell no era suficient. Calia, a més, la percepció del que està bé o no està bé. Calia la captació del bé i del mal més enllà de qualsevol utilitat o interès, més enllà de qualsevol experiència empírica.

Aquest mite de l'inventor cavernícola ens fa palès com l'experiència ètica és universal i va unida a l'experiència de la llibertat i a la intuïció del bé. Davant un conjunt de possibilitats, totes elles assolibles, però no totes elles assolibles a la vegada, l'ésser lliure es pregunta sobre quin criteri haurà de tenir en compte per a exercir la dialèctica d'opció i de renúncia. Tant s'exerceix la llibertat quan s'opta per un bé concret com quan es renuncia a una realitat físicament possible d'assolir. Més encara, els éssers no lliures tendiran a fer tot allò que físicament els sigui possible i, si no ho fan, serà perquè alguna pressió exterior els frena. Sols l'ésser lliure és capaç de limitar l'exercici del seu poder físic perquè cerca altres fins i altres béns, sense que calgui que vingui ningú des de fora a posar obstacles a la seva espontaneïtat. Per això l'experiència ètica es posa de manifest quan es planteja la pregunta ètica: què cal fer?, com hem d'utilitzar les eines, els mitjans que la natura i el progrés van posant a les nostres mans? Perquè podem fer moltes coses i podem utilitzar les eines de moltes maneres, però potser no totes les coses ni tots els usos possibles serveixen per a realitzar el bé. Què cal fer? La reflexió ètica de tots els temps i de totes les cultures s'ha orientat sempre en funció d'aquesta pregunta, ja sigui per a donar-li una resposta concreta, ja sigui per a cercar un fonament que justifiqui i doni sentit a totes les respostes concretes.

## 2. *Experiència ètica cristiana: experiència d'humanitat*

Aquesta experiència val també avui. A vegades pot semblar que l'ètica o la moral, com a ciència que vol fonamentar, justificar i orientar el comportament lliure i responsable, tingui avui mala premsa. Però el fet és que l'ètica o la moral continua present en la vida dels homes, tant si se'n diu justícia social, com alliberament, descolonització, ecologia o drets humans. Aquesta experiència ha anat també unida a l'experiència religiosa i, en concret, a l'experiència religiosa cristiana, de tal manera que s'ha pogut parlar d'una ètica cristiana (o d'una moral cristiana). I això tot reconeixent que el cristianisme no és una moral, i molt menys un moralisme. El cristianisme és una fe; però tampoc no és una ideologia, ni una pura teoria sobre Déu o la humanitat. La fe cristiana és transformadora de la persona, i la persona que viu la fe i en la fe manifestarà aquest fet en les decisions de la seva lliure responsabilitat.

El que acabem de dir pot semblar molt abstracte, però calia dir-ho per no confondre'ns quan parlem de moral cristiana. El fet moral en el cristianisme no és quelcom radicalment diferent del fet moral en general. La moral en el cristianisme també fa referència al responsable exercici de la llibertat: la llibertat de qui creu en Jesús. Però encara pot haver-hi una altra font de confusió. A vegades s'ha presentat la moral cristiana com aquella que ja té sempre i en tot moment la resposta a tota pregunta ètica, sigui quina sigui la pregunta o la circumstància en què es plantegi. Com si els cristians, pel fet de ser-ho, sàpiguen sempre i en tot lloc què és el que cal fer o, si potser no ho saben, ja trobaran sempre qui els ho digui, ja trobaran una resposta imperada des de l'autoritat de la revelació o des de l'autoritat del magisteri de l'Església. I això no és ben bé cert. Ni la fe, ni la tradició, ni l'autoritat per si mateixa, no estalvien al cristianisme la tasca de «fer moral», entenent per «fer moral» el procés per a arribar a trobar un criteri de comportament vàlid per a una situació concreta.

Així s'explica que també en la reflexió ètica cristiana hagi sorgit un llenguatge valoratiu i imperatiu, que fa referència a la persona humana: natura humana, llei natural, dret natural, drets humans, etc. Sembla paradoxal que l'ètica cristiana hagi utilitzat aquest llenguatge. La moral cristiana neix de l'experiència de fe bíblica. I moltes vegades sembla que l'ètica bíblica trobi el seu suport en la voluntat de Déu abans que en la persona humana. Ben mirat, però, això és més aparent que real. En tota la tradició bíblica, i sobretot en tota la història del cristianisme, s'ha cercat d'articular l'experiència ètica amb l'experiència de fe. Acabem de veure com la primera és pròpia de tota la humanitat. I és també propi de la fe cristiana, ja des de les seves arrels veterotestamentàries, creure en un Déu que ha creat l'ésser humà a imatge seva.

La fe en el Déu transcendent únic absolut i origen de tot bé és un puntal de la nostra fe. És el Déu que arribem a conèixer en la persona, l'obra i la paraula de Crist, però que ja es va fer conèixer en l'Israel històric. Israel conviu amb cultures preocupades per l'origen del món, que cerquen l'abso-

lut punt de referència que expliqui tota la realitat. Israel arriba a copsar que l'origen de tot no és ni el cel ni la terra, ni la lluna i el sol, ni la llum i la tenebra; en l'origen de tot hi ha sols aquest Déu transcendent creador del cel i de la terra, de la lluna i del sol, de la llum i de la tenebra; el Déu que es revela als pares i que és capaç de salvar el seu poble de la injustícia de la servitud. En una paraula, a la pregunta de per què existeix el ser i no pas el no-res, la fe cristiana contesta amb una tesi bàsica: el món ha estat creat per Déu. Amb aquesta resposta el cristianisme escull un terme mitjà, absolutament original, entre el dualisme i el panteisme. Enfront del primer, la tesi significa: tot ve de Déu; en si mateix tot és bo. Enfront del segon, s'afirma: Déu transcendeix infinitament el món, el qual gaudeix d'una realitat pròpia diferent de Déu. D'aquesta manera se supera el pessimisme dualista, perquè es rebutja que el món pugui haver estat engendrat pel mal, i també es rebutja la falsa il·lusió panteista que voldria veure el món identificat amb l'absolut<sup>6</sup>. Aquest doble contingut de la nostra fe en el Déu Creador té conseqüències en l'ordre ètic. Una correcta teologia de la creació ens ha de dir necessàriament que tota realitat creada és bona, perquè és un do del Déu que és Amor, entenent per realitat creada no únicament allò que la natura ens ofereix espontàniament, sinó també tot allò que la intel·ligència humana pugui descobrir i assumir amb una correcta interpretació de l'encàrrec bíblic de *dominar la terra*. Amb això no tenim respostes automàtiques o pre-fabricades per a totes les qüestions que el progrés tecnològic i els avenços de la humanitat van plantejant, però amb això ja tenim una primera llum. Tot discurs únicament catastròfic no serà mai un discurs cristià. La nostàlgia del *tot temps passat era millor* o la por davant el progrés, com si el progrés sols fos fruit del materialisme, poden ser símptomes de la nostra innata dificultat d'acomodació, però mai no s'haurien de voler justificar des de la fe cristiana. La fe cristiana ens invita a dir el que ja va dir el Vaticà II:

«Una cosa és certa per als creients: l'activitat humana individual i col·lectiva, o l'ingent conjunt d'esforços per assolir millors condicions de vida, considerat en si mateix, respon a la voluntat de Déu (...) Els cristians, lluny de pensar que les conquestes assolides pels homes s'oposen al poder de Déu i que la criatura racional pretén de rivalitzar amb el creador, estan, al contrari, persuadits que les victòries de l'home són signes de la grandesa de Déu i conseqüència dels seus designis.»<sup>7</sup>

Ara bé, la fe en el Déu únic creador ens diu també que no hi ha cap realitat creada que sigui en si mateixa un absolt. Per tant, una conducta humana coherent amb aquesta fe ha d'apartar-se de tota forma de politeisme i d'idolatria, dos punts de referència que no hauria d'oblidar mai una moral cristiana. La controvèrsia sobre els ídols no és quelcom exclusiu del primitivisme dels pobles contemporanis d'Israel. Si sols fos això, podria semblar

6. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 116.

7. *Gaudium et Spes* 34.

que en la nostra cultura ja no té sentit parlar d'idolatries o politeismes. Però cal adonar-se que els ídols són hipervaloracions i absolutitzacions d'allò que és important per a nosaltres. És idolatria qualsevol absolutització d'una realitat creada per bona que sigui. Aquestes absolutitzacions poden ser molt diferents segons les circumstàncies històriques. Des d'estructures de poder s'ha absolutitzat el mateix poder, la raça, l'estat o el partit. Des de l'individualisme de cadascú o des de l'anonimat de la massificació, s'absolutitza el diner, el plaer i el benestar, o la propietat i el consum. Fins i tot la llibertat, i més modernament també el progrés científic i tecnològic, es converteixen freqüentment en uns moderns vedells d'or. Al voltant de cadascun d'aquests déus s'estructura una religió amb la seva litúrgia, els seus temples i els seus ministres. I, cosa pitjor, a aquests ídols hom els ofereix no poques vegades sacrificis humans. El document final de la conferència de Puebla (1979) recorda la tendència de les ideologies a absolutitzar els valors que representen<sup>8</sup>. Recollint aquest pensament, Isidore de Souza, teòleg africà, en un debat sobre el tema «Evangelització en un món secularitzat» celebrat a Mainz en 1981, cridava l'atenció sobre el fet que el secularisme, com a negació de qualsevol dimensió transcendent, condueix a la sacralització en forma de déus de recanvi, uns déus que acaben esclavitzant la persona humana<sup>9</sup>. La destrucció dels ídols, conseqüència d'una correcta interpretació de la secularitat del món, situa la persona humana en la fe i en la llibertat.

La praxi cristiana il·luminada des de la teologia de la creació tampoc no deixarà de banda el que la fe ens diu sobre aquesta persona humana quan ens remet a la paraula de Déu: «Fem l'home a imatge nostra.» Confessar que l'ésser humà —és a dir, tot ésser humà, real i concret—, és imatge de Déu equival a confessar que la persona humana té una peculiaritat que la situa en un ordre diferent dins tota la creació. En certa manera és la presència de l'absolut en la creació. Per això, com diu el Vaticà II, tindrà unes peculiaritats com a subjecte, ja que és l'únic ésser creat capaç de conèixer, estimar i decidir en llibertat<sup>10</sup>. És també criteri de conducta per a tot altre subjecte. En les relacions interhumanes i en les relacions de cadascú amb la resta de la creació no podem deixar de banda res que afecti les persones. La persona té un valor per si mateix. No el té segons les seves qualitats personals, ni segons quin sigui el seu lloc en la societat, o el seu grau de poder, de riquesa o de prestigi. I, com que aquest valor és el suprem, no ha de ser sotmès a cap altre valor, per bo i útil que sigui. Cap ésser humà no pot ser transformat en un mitjà i, per tant, sacrificat per a assolir un fi, per bo i útil que aquest fi sigui. Cap ésser humà no pot ser discriminat, malgrat que es pretengui de fonamentar aquesta discriminació en el fet que li manqui alguna qualitat o no hagi assolit un determinat nivell en el seu

8. *Document de Puebla* 535-537.

9. Vegeu A. EXELER, *Los diez mandamientos*, Santander, Sal Terrae, 1983, p. 102.

10. *Gaudium et Spes* 12.

*status* de vida. Tot ésser humà té el dret a ser ajudat per a poder desenvolupar totes les seves potencialitats. I quan alguna d'aquestes coses no succeeix, quan la persona és sacrificada sobre l'altar d'altres interessos, quan és marginada o inhumanament manipulada, s'està destruint l'obra de la creació i s'està trepitjant l'única realitat *divina* que tenim al nostre abast.

Aquesta breu ullada a la teologia de la creació ja ens diu que la fe no imposa una determinada imatge del món, ni especifica fins a l'últim detall com cal utilitzar les realitats creades. Però, com a llum, ofereix a la nostra raó el fonament últim i coherent per a una ètica dels drets humans i posa a l'abast d'aquesta ètica criteris de discerniment per a esbrinar quins tipus de comportament són coherents amb un humanisme cristià i quines actituds hi són contràries i incompatibles. I si parlem ara d'un humanisme cristià és perquè tota aquesta reflexió la fem com a cristians. Els seguidors de Jesús de Natzaret hem de saber que la persona de Crist dona l'últim i definitiu sentit al misteri de Déu. Crist és present en l'origen i en el fi de tota la creació. En ell i per ell se'ns dona la possibilitat de superar el pecat i la mort. Així ho afirma el pròleg de l'evangeli de Joan (Jn 1) i ho confessa sant Pau (Ef 19-10; Col 1,15-20). Aquesta veritat no sols ens fa veure la relació entre creació i salvació, sinó que té una particular transcendència en l'àmbit de la praxi. Hem dit més amunt que calia no caure en un ingenu optimisme ni en un negatiu pessimisme. L'experiència de l'egosime humà i del pecat, més aviat ens podria fer caure en el pessimisme i dur-nos al convenciment que sempre fabricarem ídols o que mai no ens abstindrem de trepitjar la persona humana. Però la fe també ens diu que a aquells qui reben Crist li és donada la possibilitat de ser, i per tant d'obrar, com a fills de Déu, com a fills del bé i de l'amor. El cristià veurà sempre en la paraula de Crist una llum que il·lumina el camí; en les seves obres i actituds, un paradigma de com aquest camí es pot realitzar; i en la força del seu Esperit promès als creients, la possibilitat real de superar el pecat que esclavitzava i de viure la llibertat dels fills de Déu.

L'ètica que brolla, doncs, d'aquesta experiència de fe ha de tenir necessàriament un caire universalista. No es tracta de cercar el bé o d'afavorir la dignitat d'alguns éssers humans, sinó que es tracta de cercar el que afavoreix i dignifica tot ésser humà. També serà una ètica autònoma, en el sentit que no és destinada a ser guiada sempre pel criteri d'una inexplicable i misteriosa voluntat de Déu. El criteri serà sempre el bé de la humanitat, que a la vegada és la voluntat de Déu. I per això allí on es descobreixi que quelcom és necessari per al bé de la persona humana, es podrà dir que allí s'ha revelat la voluntat de Déu. I allí on s'hagi revelat la voluntat de Déu, sempre hi descobrirem la revelació de quelcom que és també el bé de la humanitat. Aquesta interrelació entre el bé i la voluntat de Déu es revela també en el decàleg, com veurem tot seguit.



### 3. *Universalisme en l'ètica pre-cristiana*

La possibilitat de fonamentar i estructurar una ètica autònoma i universal era ja un objectiu en el context cultural hel·lènic en el qual començaria a desenvolupar-se el pensament cristià. I caldria veure fins a quin punt aquest fet va contribuir a despertar en el cristianisme les conseqüències lògiques de la teologia de la creació. La filosofia grega havia cercat aquesta autonomia i aquest universalisme ètic a través d'una certa interpretació de la *natura humana* i en la formulació del paradigma de la *lleï natural*. D'aquesta font, que al cap i a la fi és també el bressol de tota la cultura europea, el cristianisme en prendrà tot un seguit d'elements que han arribat fins a nosaltres.

La referència a la *natura*, sobretot implicada en el concepte de *lleï natural*, té la seva història. Una història que arrenca de la vida social i política i de la pregunta sobre què és just i què és injust. En la *polis* grega la qüestió de la justícia es va plantejar com una qüestió primera i bàsica. Què és just o injust? La primera resposta, fins a les escoles sofistes, diria que és just allò que manen les lleis de la ciutat. Cada estat té les seves convencions sobre el que és just, i els sofistes aconsellaran d'acomodar-se a aquestes convencions a fi de tenir èxit com a ciutadà. Per altra banda, els detentors del poder polític tenien la pretensió de governar en nom dels déus i no poques vegades presumien de comptar amb una divinitat entre els seus avantpassats. D'aquesta manera el dret positiu, l'ètica i la religió tendien a identificar-se<sup>11</sup>.

Aquesta unitat absoluta entraria en crisi. Un dels primers testimonis de la nova mentalitat és l'emblemàtica escena d'Antígona enfront de Creont. Allí es fa patent que una llei de la ciutat, donada pel qui governa, pot ser injusta, perquè pot estar en contradicció amb una llei superior no escrita, però acceptada, l'origen de la qual encara es remunta als déus. La voluntat del governant o la llei de la ciutat han deixat ja de ser un criteri últim de justícia. Més tard, en advertir que els déus, de dubtosa moralitat i de més que dubtosa existència, no oferien una base sòlida per a la justícia, es comença a cercar un fonament racional per a aquesta llei superior no escrita. Es perfilen dos principis de justícia: allò que és just segons les lleis de la ciutat (*dikaiôn nomô*) i allò que és just per si mateix, per la seva pròpia natura (*dikaiôn fysei*). Aquesta segona justícia ha de ser criteri per a la primera. La justícia de les lleis no pot contradir allò que sigui just per si mateix. Aquesta justícia superior també és universal, no pot canviar per més que canviïn els governants de la *polis*, ni pot canviar d'una ciutat a una altra, ni d'un poble a un altre. Aviat, doncs, apareixen dues constants: el desig de deslligar l'exigència ètica de l'arbitri d'una voluntat superior i l'esperança que en l'ètica ens hi puguem trobar tots, malgrat ser ciutadans de pobles diversos.

11. Vegeu A. MacINTYRE, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982, cap. 3.

Aquestes constants es resoldran en el platonisme a través de la idea universal de bé i de justícia. Tot allò que anomenem bo és la participació d'un bé ideal subsistent. Per això Plató podrà posar en boca de Sòcrates que «quelcom és bo, no perquè sigui volgut (o estimat) pels déus sinó que els déus ho volen (o ho estimen) perquè és bo»<sup>12</sup>. I ja que els savis, els filòsofs, són els qui millor coneixen el món ideal, són també ells els responsables d'indicar-nos el camí del bé.

L'aristotelisme, més empíric i menys idealista, resoldrà la qüestió amb el concepte de naturalesa i de fi. Hom no és un ésser humà perquè reflecteixi la idea universal de naturalesa humana, sinó perquè posseeix allò que el constitueix en ésser humà. I això és la naturalesa: allò que fa que hom sigui ésser humà i no una altra cosa. Per altra banda, aquest ésser humà cerca la felicitat, que és a la vegada el seu propi fi i la seva perfecció. I gràcies al coneixement de si mateix podrà descobrir què és allò que el realitza com a ésser humà i, per tant, que el fa feliç. La felicitat és el centre d'una ètica autònoma i racional. Fins i tot la justícia està al servei d'aquesta felicitat.

És innegable, però, que el que més influiria en el futur de la llei natural serien les escoles estoïques. Potser també perquè el cristianisme entra en contacte amb la cultura hel·lènica quan l'estoïcisme està en el seu apogeu. Es tracta d'una filosofia a la vegada materialista i panteista, però no menys preocupada per l'universalisme ètic. La clau de la seva proposta no serà pròpiament la idea de bé universal o de la felicitat com a fi, sinó més aviat la raó. El món té un ordre, i l'ordre és signe de racionalitat. L'ordre del món és degut al fet que el món és racional, dotat d'un *logos* universal, del qual la raó humana és una participació. Per tant, l'ésser humà racional pot conèixer amb la seva raó (amb el seu *logos*) l'ordre del món. Viure d'acord amb la naturalesa és viure d'acord amb el *logos*, amb la raó. I tot allò que expressi aquesta racionalitat serà *lleï natural*.

Tot això, dit aquí molt esquemàticament, demanaria ara una major precisió, però és suficient per al nostre propòsit<sup>13</sup>. A través de l'evolució del pensament filosòfic resta una preocupació comuna: la d'estructurar un discurs ètic universalitzable i autònom. Ambdós objectius semblaven assolibles a partir del concepte de llei natural. Se'n diu llei perquè té el caire de criteri normatiu. És la norma per a exercir correctament la llibertat humana. Ara bé, la natura humana és també concebuda com quelcom universal, perquè és allò que és propi de tot ésser humà. Més tard se li afegiria la nota de la immutabilitat. Com que allò en virtut de què l'ésser humà és humà ha de ser quelcom immutable, també la llei natural haurà de formular principis d'obrar immutables. Però és important de notar que en el seu origen no es redueix a interpretar la natura humana des de les seves estructures físico-biològiques; l'accent es posa en el seu caràcter *racional* i *universal*, contraposat a una moral heterònoma i també a una moral positivista i relativista.

12. *Eutifron*.

13. Per a més detalls, es pot veure G. VERBEKE, *Aux origines de la notion de «loi naturelle»*, dins *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, pp. 164-176.

#### 4. *Universalisme de l'ètica cristiana*

La presència cristiana donaria un nou tomb a la reflexió ètica. En un principi, el cristianisme no va pas pretendre d'estructurar una nova teoria ètica; però no podia evitar d'enfrontar-se amb la qüestió de la relació entre la fe i la moralitat. Fe i moral no s'identifiquen, però es relacionen mútuament. La resposta en la fe sobre el sentit últim de l'existència es tradueix en una peculiar concepció de la vida humana i de les relacions interhumanes. Ja hem vist més amunt com la teologia de la creació porta a l'afirmació de la persona humana com a valor superior i obre les portes a una ètica de responsabilitat i autonomia en la tasca de cercar el bé en la creació. Tan important és aquest punt de partença que fins i tot sant Tomàs el va considerar bàsic per a estructurar una moral cristiana. Com afirma en el pròleg de la segona part de la *Suma teològica*, l'ésser humà, essent com és imatge de Déu, pot conèixer, voler i decidir. Per això, en una paraula, l'ètica és possible i necessària. Potser hauria pogut afegir-hi que, essent com és imatge de Déu, també és capaç d'estimar, capaç d'establir una peculiar relació interpersonal amb els seus semblants (també amb el seu semblant Déu) i de percebre el valor, amb una percepció que va més enllà del pur coneixement conceptual del bé. I el valor suprem a estimar és la persona humana, que no pot ser sacrificada sobre cap altar. L'ésser humà, imatge de Déu, és l'administrador i el garant de tots els béns de la creació i el responsable del progrés.

Aquestes dades són suficients per a establir la relació entre la veritat de fe i la veritat moral. La fe obre la porta a una antropologia cristiana. I la veritat moral situa l'ésser humà a la base de tota exigència ètica. Però aquesta veritat moral que brota de la fe no pot encara dir en concret com es respecta l'ésser humà en totes i cadascuna de les possibles circumstàncies de la vida, ni com se li expressa l'amor, ni com se'l dignifica. La veritat moral anunciarà el dret humà a usar de la creació, però no pot concretar quan aquest ús es converteix en abús. A partir del moment en què des de la fe cristiana s'intenta de formular una teoria ètica i, sobretot, a partir del moment en què cal respondre en concret a les qüestions concretes de la vida, es va veure la necessitat de trobar una mediació entre la base ètico-antropològica cristiana i la raó ètica. Aquesta mediació l'oferia, sens dubte, el concepte de *lleï natural* o de *natura humana*. Hi coincidien el sentit universalista i racional de l'ètica hel·lènica i la vocació universalista i humanista del cristianisme. No ens ha de sorprendre, doncs, que el concepte de naturalesa humana i de lleï natural, un cop purificat de les seves connotacions materialistes i panteistes, fos un dels primers a ser assumit per l'ètica cristiana<sup>14</sup>.

14. Vegeu J. M. ESCUDÉ, *Història de la utilització catòlica del concepte de natura en la formació de la moral*, dins *Revista Catalana de Teologia* III (1978) 278-312.

La vocació universalista del cristianisme també apareix en la interpretació del decàleg com a codi ètic universal. Dins el context de la teologia de l'aliança, el decàleg en si mateix no és l'expressió d'una voluntat arbitrària de Déu, restringida al poble d'Israel. El decàleg era l'expressió d'uns béns objectius necessaris perquè Israel pogués ser un poble lliure i perquè cada israelita pogués viure dignament. Donat que la fe israelita era la fe en un Déu que volia la llibertat i la dignitat del seu poble, es podia girar el decàleg i afirmar que era expressió de la voluntat de Déu. Allò era el bé del poble, no perquè Déu ho volgués, sinó que Déu ho volia perquè era el bé del poble. L'experiència del bé era prèvia a la formulació de la norma. El cristianisme trenca les barreres d'Israel i es presenta amb pretensions d'universalitat. I en aquesta universalitat el decàleg ha de continuar com a criteri de conducta, perquè continua essent l'expressió dels béns a realitzar si es vol viure en dignitat i llibertat. Per altra banda, era evident la coincidència entre els valors anunciats en el decàleg i els principis ètics acceptats per altres pobles. No és gens sorprenent que el cristianisme engalzés els valors humans i universals del decàleg amb l'ètica racional i universalitzable de la llei natural.

És evident que el cristianisme no podia assumir sense més una cosmovisió com l'estoica. En el món no hi ha un ordre perquè el món sigui intel·ligent; hi ha un ordre perquè el Déu de la creació té des de sempre un projecte sobre el món, que es fa temps en l'acte creador. Aquest projecte rebrà aviat el nom de *lleï eterna*. I cadascun dels éssers humans pot conèixer aquest projecte, no perquè estiguin dotats d'una raó que fos emanació de la raó universal, com deia l'estoïcisme, sinó perquè són imatge de Déu. El coneixement del projecte de Déu serà la nova interpretació de la *lleï natural*. En altres paraules, la persona humana obra responsablement, no en obeir algú que en cada moment li dirà què cal fer, sinó perquè és capaç de descobrir en la múltiple realitat de la vida què és el que cal fer. El Déu dels cristians no priva la humanitat de la seva autonomia, sinó que deixa en les seves mans la tasca de cercar el bé i de decidir-se o no en favor d'aquest bé, amb tots els riscos que això comporta.

Una altra qüestió a rectificar seria la que fa referència a la relació entre coneixement i pràctica del bé. Per a la filosofia grega, era obvi que el qui coneixia el bé el posaria en pràctica. El mal sols podia ser efecte de la ignorància. Una teoria que difícilment quadrava amb la realitat. El cristianisme, des de la teologia del pecat i de la gràcia, podia donar una explicació més coherent i realista al fet de la presència del bé i del mal moral en la vida humana.

Finalment, l'antropologia cristiana tampoc no podia assumir un altre aspecte de la cultura greco-romana. El món, el cosmos, era concebut com quelcom acabat i perfectament ordenat. L'ésser humà formava part d'aquest ordre i el coneixia. Només li calia respectar-lo. L'antropologia cristiana havia d'oferir una imatge de persona humana que, si bé forma part d'aquest món, també en pren distàncies i es converteix en el seu se-

nyor i administrador. És el motor del canvi i del progrés. El foc no és patrimoni dels déus; és fruit de l'enginy humà que descobreix i utilitza en profit de la humanitat els secrets de la creació. La creació és bona, i el progrés en tots els àmbits del saber és tasca de la humanitat. Cap Prometeu no ha robat de l'Olimp el secret del progrés tecnològic i no cal tenir por de cap Pandora passejant-se per la terra amb la seva capsa de maledicció. El foc és nostre i en les nostres mans està d'obrir o tancar la capsa de Pandora. I si això és així, com sembla, si aquest ha de ser el tarannà d'una ètica cristiana, caldrà preguntar-se si el cristianisme ha estat sempre fidel a aquesta ètica d'èxode, de recerca i de progrés, o més aviat no s'ha deixat encadenar per l'immobilisme hel·lènic i s'ha instal·lat en una moral de terra promesa.

## 5. *Llums i ombres*

Aquesta primera integració del concepte de llei natural en l'ètica cristiana va obrir el camí a una ètica que, essent profundament cristiana, era a la vegada humanista, racional i universal. El cristianisme agafava sense por la torxa de l'universalisme ètic. Amb el temps, però, aquesta ètica hauria de sofrir un procés evolutiu que emmascararia alguns dels seus valors. El concepte de natura i de llei natural es farà tan ambigu que donarà peu a criteris ètics fins i tot divergents. Aquest procés és potser el principal responsable dels dubtes i les controvèrsies que han sorgit entorn del paradigma de la llei natural. Podem recordar breument alguns capítols d'aquesta ambigüitat.

Pel fet que la llei natural protegís la persona enfront de la possible arbitrietat de la llei positiva, ja des d'un principi es proposarà la llei natural com el principi intangible que tota llei positiva ha de respectar. En aquest sentit, prepararà el camí a la doctrina dels drets humans, es convertirà en ferment revolucionari per a oposar-se a l'arbitrietat de la llei i de l'autoritat i servirà per a enfrontar-se als despotismes i a les dictadures. Però, juntament amb aquesta dinàmica *revolucionària*, sorgirà un concepte de llei natural *conservador*. Des del moment que pressuposa una imatge transcendental i essencialista de naturalesa humana (o de persona), l'ètica de la llei natural sospitarà de tot canvi, es farà conservadora i més aviat donarà per bones les estructures sòcio-polítiques vigents.

Pel fet de fer referència a la natura, aquesta ètica necessàriament haurà de valorar les dades objectives aportades per la ciència i per l'experiència. Però també correrà el risc de donar una importància excessiva a les estructures físico-biològiques de la persona i establir normes de conducta absolutes i universals únicament a partir de les realitats biològiques.

Pel fet que parteix d'una confiança en la raó, el paradigma de la llei natural obrirà les portes a una moral autònoma i podrà facilitar el diàleg amb una ètica secular, però també desembocarà en una moral de principis de-

duïts racionalment amb el mateix rigor amb què es dedueixen conclusions lògiques de principis racionals.

Aquesta breu enumeració ens permet d'entrellucar les dificultats. Som davant una reflexió ètica que fa referència a la natura humana a fi d'evitar la llei del més poderós i que posa la seva confiança en la raó humana a fi d'universalitzar el deure moral. Aquest punt de partença pot donar peu a un moviment en dues direccions. Per una banda, pot obrir el camí a una ètica massa racionalista i biològica. Una ètica que sacralitzi certs aspectes de la natura físico-biològica de la persona i que presenti les seves normes com a deduccions rígides i immutables d'uns principis lògics universals. Per altra banda, també pot obrir el camí a una ètica que accepti uns valors bàsics irrenunciabls, sense que per això tingui la pretensió d'haver dit ja la darrera paraula; que integri els dinàmismes biològics en la totalitat de la persona, sense que per això els hagi de sacralitzar o convertir en criteris únics de conducta; i sobretot que estigui oberta a tothom qui cerqui la veritat ètica. El paradigma de la *llei natural* havia sorgit en la recerca d'aquell suport o punt referencial per a formular judicis de valor. Si de fet aquest suport es fa ambigu, la conseqüència serà una ambigüitat de tot l'edifici ètic.

A fi de clarificar aquesta ambigüitat, pot ser útil de recordar una de les síntesis més coherents en tota aquesta qüestió. Es tracta de la interpretació de la llei natural tal com l'exposà sant Tomàs d'Aquino. Malauradament, la posterior deformació del pensament tomista va contribuir a augmentar la confusió sobre el tema.

Sant Tomàs parteix d'una antropologia articulada amb la seva visió unitària de la realitat, que integra les nocions de bé, de fi, de felicitat i de raó. Tots els éssers tendeixen als seus fins, malgrat que sols l'ésser humà pot arribar a conèixer quin és el seu fi i té possibilitat d'escollir els mitjans per a assolir-lo. Per això la persona humana és *providència* per a si mateix i per a tot els cosmos. Aquest fi és a la vegada la felicitat veritable i el bé<sup>15</sup>. Tot projectant aquesta antropologia sobre l'ètica, troba un primer nivell on es pot formular un principi d'obrar universalíssim: «Fes el bé i evita el mal.» En un segon nivell, podem formular principis operatius més concrets però encara de caràcter general, extrets del que és la persona humana i del que constitueix bàsicament el seu fi i el seu bé. Tomàs no concreta gaire aquests principis; els fa girar entorn de la necessitat (dret o tendència) de poder conservar la vida, propagar l'espècie i comunicar-se en societat<sup>16</sup>. En el fons, és com un compendi del decàleg, entès com a orientació fonamental de les decisions humanes. Avui potser diríem que es tracta de normes o criteris operatius formulats com a expressió de valors fonamentals o béns bàsics de la persona; valors o béns que caldrà veure com se salven en cada situació concreta. Finalment, els criteris o normes vàlides per a aquestes si-

15. STh I/II, q. 1, a. 5.

16. STh I-II, q. 94, a. 2.

tuacions concretes formen part d'un anomenat tercer nivell. Són els principis d'obrar que ja diuen com es protegeix la vida, com es propaga l'espècie, com s'estableixen en concret les relacions socials, etc.

Doncs bé, per una part, sant Tomàs aplica el concepte de llei natural a cadascun d'aquests tres nivells, però no d'una manera unívoca. La universalitat i la immutabilitat dels principis acaba en el segon nivell. Les formulacions del tercer nivell sols són vàlides per a la generalitat dels casos (*ut in pluribus*). Com més complexa sigui la situació, més fàcilment es pot donar el cas que no siguin aplicables. Un exemple clàssic li serveix per a fer comprendre el seu pensament. Cal ser just i és de justícia donar a cadascú allò que és seu. Per tant, cal retornar els dipòsits. Tot això és cert, però sols per a la generalitat dels casos. Perquè, si algú m'ha deixat en dipòsit la seva espasa i ara me la reclama per a pertorbar la pau, jo no li haig de tornar l'espasa que m'havia deixat en dipòsit. Tornant el dipòsit donariem a algú allò que és seu i, amb tot, no compliríem el deure de ser justos<sup>17</sup>. I això és així perquè l'ètica de la llei natural es fia de la raó, però no ha d'oblidar que hi ha una diferència entre els principis de la raó especulativa i els principis de la raó pràctica. Aquells valen absolutament sempre. No podem fer un raonament prescindint del principi de no-contradicció. Però en els raonaments de la raó pràctica no podem procedir per rígides deduccions lògiques com si es tractés d'un sil·logisme. L'ètica de la llei natural no és, en el seu nivell més concret, un conjunt d'imperatius deduïts lògicament d'uns primers principis. L'ètica de la llei natural és, sobretot, la capacitat de la persona per a trobar l'imperatiu ètic concret que millor realitzi els valors bàsics del segon nivell en unes circumstàncies concretes. Això no té res a veure amb una hipotètica i radical *ètica de situació*. Sant Tomàs és realista, no situacionista.

Per altra banda, és suggerent una segona font de variabilitat insinuada en aquest mateix lloc de la *Suma*. Es pot donar el cas que un principi operatiu del tercer nivell sigui totalment vàlid en un cas concret i que la raó no ho arribi a comprendre. La causa de tal incomprensió pot ser, segons el nostre teòleg, la passió o la mala voluntat, però també (i això ho diu ben clarament) pot ser deguda a la dificultat que tingui una persona de copsar amb la raó com s'ha de viure un principi general en una situació real molt complexa. Sant Tomàs viu en un món on tot sembla senzill i clar. Tanmateix, veu que les situacions concretes de la vida són complexes i que no tot hom té la mateixa opinió a l'hora de viure en concret els principis ètics generals. Intenta ja d'explicar un fet per a nosaltres molt important: és més fàcil d'arribar a un acord a nivell més general, allà on es formulen els grans principis, que no pas de posar-nos d'acord a l'hora de viure aquests principis en la complexitat de moltes situacions concretes. Arribem fàcilment a un acord a l'hora d'afirmar el valor intangible de la vida humana i no estem d'acord a l'hora de valorar l'avortament, la pena de mort o la guerra.

17. STh I-II, q. 94, a. 4 i 5; II-II, q. 120c.

Tots ens ajuntem per afirmar la necessitat de protegir la natura, però no estem d'acord a l'hora de decidir què hem de fer amb les deixalles radioactives. Tots aplaudirem davant la proclamació d'un just dret de propietat, i després discutirem on acaba la justícia d'un dret i comença la injustícia d'un abús. Això no vol pas dir que no sigui útil o ineficaç l'acord en els grans principis. Sols ens descobreix que és més difícil l'acord en la valoració de situacions concretes complexes. I és interessant de constatar que ja sant Tomàs va veure aquesta dificultat.

Podem dir, doncs, que hi ha dos àmbits de variabilitat. Un àmbit més objectiu degut al fet que els valors afirmats en els principis generals s'entrellacen i es fan a vegades incompatibles entre ells. I un segon àmbit més subjectiu, que es revela quan en situacions concretes no tots fem els mateixos judicis de valor. Ambdues variabilitats apareixen més fàcilment com més complexa sigui la situació sobre la qual es fa el judici ètic. Per aquesta raó serà sempre més fàcil i possible d'arribar a un acord a nivell de principis generals que no pas a nivell de realitats concretes. I això caldria no oblidar-ho avui, quan vivim en un món molt més complex que el món del segle XIII.

Aquesta qüestió se'ns ha fet avui particularment punyent, perquè potser ja no en tenim prou amb el plantejament que acabem de veure. Aquest plantejament, que en podríem dir clàssic, pressuposa que en la realitat hi ha una certa continuïtat, que es pot parlar de «la major part dels casos», que es poden marcar unes línies bastant definides entre les situacions normals i les situacions extraordinàries, i, sobretot, que la diversitat d'opinions serà deguda més que res a falta d'informació o de coneixements. Avui ens trobem amb un món molt més complex. En primer lloc, són molts més els *factors de variabilitat* que incideixen en la realitat. En l'estructura econòmica medieval, per exemple, era molt més fàcil determinar el dret de propietat, i preveure'n les excepcions, ja que no es podia donar altra excepció que la utilització injusta dels propis béns, i la injustícia quedava delimitada per unes tanques ben concretes. Avui ens serà més difícil de precisar el dret de propietat i els abusos injustos, perquè ens trobem en una societat en què incideixen factors tan variables com la producció i el consum, el treball i el capital, i on la producció de règim familiar ha donat pas a les multinacionals o al capitalisme d'estat. Sense pretensió d'esgotar el tema, podem recordar alguns dels principals factors de canvi.

També cal tenir en compte que en el decurs de la història ha canviat l'estimativa de certs valors. Fins i tot es pot parlar d'un descobriment de valors. Pensem tan sols en la qüestió de l'esclavitud o en el paper social i familiar de la dona. Fins i tot l'estima i valoració de la vida humana ha estat sotmesa a un procés evolutiu. Des de sempre la vida humana s'ha considerat com quelcom valuós i respectable, i l'homicidi com quelcom reprovable. Però en diverses èpoques s'ha considerat honest de matar en honor dels déus (sacrifici ritual), o per mantenir l'ordre públic (pena de mort), o per salvaguardar interessos col·lectius de l'estat o de les nacions (guerra). Ara bé, a mesura que s'ha anat comprénent millor el valor de la vida hu-



mana, és evident que les exigències de respectar-la s'han anat ampliant. I avui ens preguntem ja si pot haver-hi alguna situació que justifiqui d'atemptar contra la vida. És a dir, ens preguntem si pot haver-hi un valor superior al de la vida humana.

Per altra banda, el progrés tecnològic i científic ens aporta contínuament noves informacions, que modifiquen el coneixement que tenim de la realitat. L'antropologia i la sociologia ens estan oferint una nova imatge de persona i de societat, gràcies a la qual podem comprendre millor quins són els comportaments més dignes en l'àmbit del matrimoni, de la família o de la comunitat civil. Els resultats de la psicologia han posat de manifest que moltes falles humanes, considerades abans només des del punt de vista ètic, potser en tenien molt poc, d'ètic, ja que gairebé no s'hi implicava la llibertat. Quan la ciència ens deia que l'aturada cardíaca era signe inequívoc de la mort, es podria tractar com a morta la persona que donés aquest símptoma, i això es feia amb la consciència ben tranquil·la. Avui, quan la ciència ens diu que el sol fet de l'aturada cardíaca no és un signe cert de mort, s'ha imposat, èticament, una altra manera de procedir.

Tampoc no podem oblidar els canvis de moltes situacions concretes. Juntament amb el progrés en els coneixements, també les transformacions en les condicions de vida poden demanar un canvi en les exigències ètiques. Avui, en l'època de l'armament atòmic i davant la possibilitat d'una destrucció total de la humanitat, haurem de donar una resposta diferent a la qüestió de la guerra justa. En els primers segles de cristianisme, si els cristians rebutjaven el servei militar era fonamentalment perquè aquest servei comportava una participació en els ritus pagans. En desaparèixer aquesta circumstància, s'afirmà la moralitat del servei militar i de la guerra, sempre i quan es donessin les condicions perquè aquesta fos justa. Avui, però, quan les conseqüències de la guerra s'escapen de les mans dels homes, és gairebé impensable parlar de la guerra justa com a salvaguarda de la justícia. El canvi de les circumstàncies pot també possibilitar la legitimació moral de quelcom que en altres moments s'havia de considerar immoral. És evident que avui no podem condemnar el préstec a interès de la mateixa manera que es féu en uns moments en els quals el diner no es podia jutjar com a productiu.

Aquests i altres casos que podríem recordar ens estan dient que la ciència en general, i també els nostres coneixements personals, ens poden aportar en el futur noves dades que exigeixin un comportament ètic diferent. Cal que estiguem disposats a fer que un millor coneixement de la realitat ens porti a haver de prendre decisions responsables diferents de les que estem prenent avui davant de situacions semblants. I això no és caure en cap relativisme moral; això és, senzillament, intentar d'adequar la decisió ètica a la realitat objectiva i fer-ho de la millor manera possible. S'ha de tenir en compte que el valor d'un criteri ètic operatiu no consisteix en el fet que sigui absolut o immutable, sinó que no sigui arbitrari; és a dir, que correspongui a la realitat tal com la coneixem en el moment present.

El que hem dit fins aquí pot ser suficient per a comprendre com dins la tradició ètica cristiana va sorgir, per una part, el desig de formular una ètica universalista, i per una altra part, ja es va prendre nota que aquest universalisme era més fàcil d'assolir a nivell de grans principis que a nivell d'aplicacions concretes a la vida real, sobretot en els casos més complexos. I per bé que aquest universalisme fos fruit d'una ètica humanística, en la qual la persona humana fos el punt referencial absolut, això tampoc no havia de portar necessàriament a un immobilisme que oblidés que l'ètica també està sotmesa a un progrés.

#### 6. *La versió laica de l'universalisme ètic. Del dret natural a l'ètica civil*

Un corrent que afirmava l'universalisme ètic podia obrir la porta a un cert secularisme cristià. I així va succeir en les dues grans escoles del dret natural: l'escola espanyola (Vitoria, Suárez, Soto) i l'escola protestant (Grotius, Puffendorf). Des d'un principi, s'havien intercanviat els conceptes de llei natural i de dret natural, però les escoles iusnaturalistes tindran en compte la necessitat d'establir unes bases jurídiques a nivell internacional. El dret natural no estarà deslligat de l'ètica. Els seus principis són principis ètics, però fan referència a aquells béns i valors necessaris per a establir una justa i pacífica convivència i col·laboració entre tots els pobles i entre els diferents membres de la societat civil.

Suárez (1548-1619), malgrat la seva condició de teòleg, afirmà que la base racional del *ius gentium* està en el fet que la raça humana, dividida en nacions i estats, conserva una certa unitat, que no consisteix únicament en la pertinença a una mateixa espècie humana, sinó que és també una unitat moral i política. En cert sentit, tots els estats són membres d'una societat universal i necessiten algun sistema legal per a regular les seves mútues relacions<sup>18</sup>.

Però, com és ben sabut, va ser Hug Grotius (o Huig de Groot) (1583-1645) qui primer va formular explícitament la tesi d'un dret natural laic. I això per més que semblava sorprenent en tractar-se d'un convençut i pietós protestant. La seva obra principal i més coneguda és *De iure belli ac pacis*. En la introducció general a aquesta obra sosté que hi ha uns certs béns que tota la humanitat creu necessaris per a la pau i la convivència. Entre ells, l'aspiració a viure en societat d'una manera tranquil·la i ordenada, el respecte a la propietat i a la justícia distributiva; sense oblidar la capacitat per a apreciar allò que és bo o dolent per a la vida social<sup>19</sup>. Acaba amb una afirmació decisiva:

18. *De legibus* 12,19.

19. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, *Prolegomena* 5-10.

«I certament aquestes coses que acabem de dir serien igualment certes fins i tot si concedíssim, cosa que no podem fer sense greu infàmia, que no hi ha Déu.»<sup>20</sup>

Amb això entrava en la història la famosa dita *etsi Deus non daretur*, tantes vegades mal entesa i pitjor aplicada. Res més aliè al pensament de Grotius que proposar dues ètiques, una per als creients i una altra per a la resta de la societat. Precisament el que ell vol dir és que tothom, creient o no, arribarà a aquestes mateixes conclusions per la força de la seva pertinença a la societat humana. L'universalisme ètic, cultivat pels teòlegs medievals i renaixentistes, ja podia obertament secularitzar-se. La il·lusió per assolir una ètica universal en què tothom es pogués trobar malgrat les diferències, semblava que adquiria una nova força. Però els esculls de sempre no havien desaparegut. Els conceptes de llei natural i de dret natural continuen essent propers i fins i tot a vegades intercanviables. I, per això, ambdós estaven condicionats per la manera d'entendre la natura humana. Per a una mentalitat lògica i racionalista, natura és allò que permet d'establir classificacions, encasellar un ésser dins un quadre de gèneres i espècies. Ara bé, la persona humana no és tan absolutament classificable, en el sentit de poder-la situar en un marc rígid i immutable. Aristòtil ja ho havia intuït i sant Tomàs havia ja afirmat que l'ésser humà, dotat d'esperit, està obert a la totalitat i per això podia «arribar a ser totes les coses»<sup>21</sup>. És afirmar l'obertura de l'ésser humà, sempre a la recerca de noves formes de realitzar-se. I això ha de dur a la conclusió que la llei natural (o el dret natural) és sobretot un dinamisme abans que unes directrius rígides i immutables. Va néixer en l'afirmació d'un universalisme ètic, però porta en el seu si el germen d'un pluralisme històric. Sant Tomàs va intuir aquesta qüestió i per això va distingir entre uns principis generals immutables i universals i unes conclusions (o principis particulars) que podien canviar en la seva realitat objectiva. La dialèctica universal-particular serà una constant en la recerca de la veritat ètica<sup>22</sup>.

Les escoles del dret natural que sorgiran a partir del segle XVIII oblidaran el concepte dinàmic de natura. A aquest fet s'unirà la concepció voluntarista de la llei, hereva de l'antic nominalisme. La llei, abans que una norma d'obrar raonable, serà la manifestació de la voluntat d'un legislador (Déu o la natura). La llei serà font vinculant d'obligació, no llum que il·lumina el camí vers un fi. El iusnaturalisme toparà també amb les ciències humanes i històriques que posaran en dubte la vàlua de l'universalisme en favor d'un inevitable particularisme. Amb tot, no s'ha de negar a les escoles iusnaturalistes el mèrit d'haver donat un fonament a les lluites contra els absolutismes i haver portat endavant la difusió d'idees universalistes<sup>23</sup>.

20. *Ibid.* 11.

21. *De ver*, q. 1, a. 1.

22. H. de LUBAC va posar en evidència la deformació que ha sofert la noció tomista de natura a partir de Gaietà (*Le mystère du surnaturelle*, Paris, Aubier, 1965, pp. 26-31).

23. Vegeu J. M. AUBERT, *Le droit naturel. Ses avatars historiques et son avenir*, dins *La vie Spirituelle*, Supplement 20 (1967) 282-324.

I, potser perquè la flama il·lusionada d'un universalisme ètic no s'ha apagat mai, el dret natural va anar succeït per la doctrina dels *drets humans*. La Guerra de la Independència americana i la Revolució Francesa són dos punts de referència obligats. El fet que la societat americana practiqués l'esclavitud i que a França funcionés la guillotina, sols demostra que no sempre s'aconsegueix d'entendre com s'han d'aplicar els principis universals a la realitat concreta. En tot cas, quan George Washington deia: «Sóc ciutadà de la gran república de la humanitat», potser no estava massa lluny de l'estoic Marc Aureli que, orgullós, confessava: «Perquè sóc home, la meua pàtria és el món.»

En la història dels drets humans, hi trobem dues tradicions: l'anglosaxona i la francesa. La tradició francesa va ser la més coneguda per l'Església catòlica i fou també la que va prendre un caire més antireligiós. Aquest corrent tingué la seva presentació pública el 26 d'agost de 1789 amb la *Declaració dels drets de l'home i del ciutadà*. La reacció oficial per part de l'Església catòlica va ser negativa, entre altres motius, per la dificultat en acceptar els articles 10 i 11 de la dita declaració. L'article 10 deia:

«Ningú no pot ser acusat per les seves opinions, ni tan sols per les de caràcter religiós, mentre la seva manifestació no pertorbi l'ordre públic.»

L'esperit, i gairebé la lletra, d'aquest article seria acceptat per l'Església en la declaració *Dignitatis humanae* del Vaticà II. Però, entre tant, havia corregut molta aigua tant sota els ponts del Sena com sota els ponts del Tíber. L'article 11 era més ambigu en afirmar un dret i deixar en mans d'una hipotètica llei judicar-ne l'abús:

«El lliure intercanvi d'idees i d'opinions és un dels drets humans més valuosos: tot ciutadà pot escriure, parlar i publicar lliurement, però serà responsable en els casos en què la llei comprovi un abús d'aquesta llibertat.»

La tradició anglosaxona va créixer en un ambient protestant i, per tant, sense cap connotació antireligiosa. Els historiadors dels drets humans creuen que aquesta tradició pot remuntar-se al segle XIII, quan en 1215 els barons anglesos varen obligar el rei Joan a firmar l'anomenada Carta Magna. Amb tot, bé es pot dir que la moderna història dels drets humans té el seu origen en el món anglosaxó a Nord-Amèrica; primerament, en els moviments en favor de la llibertat religiosa i, més tard, en els moviments en favor d'uns drets humans generals, que varen cristal·litzar en la declaració dels drets humans de Virgínia l'any 1776. En aquesta declaració es reconeix el deure que tota persona té envers el Creador i a la vegada es declara que aquest deure ha de ser dirigit des de la pròpia raó i ha d'estar lliure de tota coacció externa. «Per tant tothom té el dret al lliure exercici de la religió d'acord amb la seva consciència.»<sup>24</sup> Amb això tots els grups religiosos

24. *Declaració de Virgínia* 16.

guanyaven àmbits de llibertat i la qüestió religiosa no es va implicar en les altres qüestions ni va ser un impediment per a la comprensió i l'extensió de la doctrina dels drets humans. En canvi, a França el moviment neix en un ambient hostil al catolicisme. Aquest era la forma religiosa pròpia del país i identificada amb l'antic sistema polític i social. Això pot explicar la reacció catòlica «europea» i sobretot la reacció oficial de l'Església. Pius VI, en el breu *Quod aliquantum* de 1791 dirigit als bisbes de l'Assemblea Nacional de França, rebutja «el quimèric dret a la llibertat de pensar i d'actuar, contrari als drets del suprem Creador, a qui devem l'existència i tot el que tenim». És natural que l'anomenada «Constitució civil del clergat» no deixés indiferent el papa i és evident que ni l'una ni l'altra part no eren capaçes de matisar les seves afirmacions i les seves intencions. El tema dels drets humans anava lligat a un concepte de llibertat que feia por a l'Església. Pius IX, en l'encíclica *Quanta Cura* (1864), afirmaria que la llibertat de consciència i de culte és «llibertat de perdició», i el *Syllabus* del mateix papa inclourà la llibertat de culte, d'opinió i de pensament com un dels errors moderns.

Molt diferent seria ja el clima en el qual les Nacions Unides promulgarien la Declaració dels Drets Humans de 1948. En aquell moment ja no es pretenia d'anar contra ningú. Com a màxim es volia enterrar un passat massa vergonyós. A més, els primers moviments en favor dels drets humans s'havien preocupat més de la llibertat que no pas de la justícia. Ara el món començava a comprendre que no pot haver-hi veritable llibertat sense justícia, ni veritable justícia sense llibertat, per més que els fets no corresponguin sempre a les intencions. En aquest nou clima, serà Joan XXIII qui assumirà explícitament la doctrina dels drets humans. En l'encíclica *Pacem in Terris* afirma que aquest marc de referència no sols és vàlid per als cristians, sinó que correspon a les orientacions cristianes<sup>25</sup>. També és aquesta, significativament, la primera vegada que en una encíclica el papa no es dirigeix únicament als fidels sinó a *tota persona de bona voluntat*. També els qui proclamaren els Drets Humans a l'ONU ho feren convençuts que el seu llenguatge podria ser entès per tothom. El cristianisme i el món laic tornaven a trobar-se en l'eterna recerca d'una ètica universal, de la mateixa manera com s'havien trobat en els primers segles. Una recerca que rebria un nou impuls en el si de l'Església gràcies al concili Vaticà II. Tant la declaració *Dignitatis humanae* sobre la llibertat religiosa com moltes de les afirmacions contingudes en la constitució *Gaudium et Spes* són explicitacions i ampliacions del nucli de la *Pacem in Terris*. Pau VI afirmarà que tot aquest moviment té arrels cristianes<sup>26</sup>. El sínode dels bisbes de 1974 declararà que «l'Església creu fermament que la promoció dels

25. *Pacem in Terris* 12.14.

26. En una al·locució a la catedral de Frascati l'1 de setembre de 1963, deia: «Al mateix temps es constata un llevat nou; idees vives, coincidències amb els grans principis de la revolució, la qual s'hauria apropiat certes idees cristianes: llibertat, igualtat, fraternitat» (*Doc. Cath.* 60 [1963] col. 1372).

drets humans és exigència de l'evangeli i és central en el seu ministeri». I quan, el 2 d'octubre de 1979, Joan Pau II visità l'ONU, va afirmar en el seu discurs que «aquest document [la declaració de 1948] és una fita enmig del llarg i difícil camí del gènere humà».

Els drets humans es veuen avui com a camí necessari per a promoure la justícia i la pau a tots els nivells. S'han convertit en la pedra de toc dels sistemes i règims polítics. Són un signe de valor i de la dignitat de la persona humana i s'espera que la seva realització faciliti una major humanització de totes les relacions interhumanes. De fet, però, els drets humans són per una banda conculcats en molts llocs i també interpretats de forma diferent. Que alguns estats firmessin la declaració i després obertament no la complissin, que molts grups polítics i socials encara avui els acceptin de boca enfora i els trepitgin quan els sembli, és una constatació palesa que no tot-hom és sincer i que moltes vegades se cerca el propi interès per damunt fins i tot de la dignitat humana. Però també cal comptar amb una diferent interpretació del contingut de la Declaració dels Drets Humans. Les expressions són suficientment generals per a donar peu a un pluralisme d'interpretacions o, millor dit, d'aplicacions concretes. No es pot negar que la condemna de tota discriminació per raó del sexe sona absolutament diferent en una cultura islàmica que en el marc de la cultura europea occidental. Potser tenia ja raó sant Tomàs quan veia que era més fàcil d'universalitzar els principis generals que les normes particulars. Per això també avui, quan volem formular una ètica universal, ens aturem en les declaracions de grans principis.

En aquesta recerca d'una ètica universal, la doctrina dels drets humans ha obert la porta recentment a l'anomenada *ètica civil*. No sembla pas que la distància entre l'un i l'altre conceptes sigui molt gran. L'ètica civil s'està construint tot pensant en els principis jurídics que caldria que fossin a la base de tot estat de dret. En aquest sentit, seguiria la tradició i els objectius del dret natural tradicional. Un dels estudiosos d'aquest corrent la defineix com l'ètica «en la qual puguin i deguin coincidir creients i no creients. L'ètica civil no exclou el legítim pluralisme moral d'opcions ètiques derivades de cosmovisions religioses. Però ella es constitueix no per l'acceptació o el rebuig de la religió, sinó per l'acceptació de la raonabilitat compartida i el rebuig de la intransigència excloent»<sup>27</sup>. Aquesta breu descripció ja ens indica que l'ètica civil neix de la consciència del pluralisme, mentre que els drets humans potser van néixer des de la il·lusió de l'acord. L'ètica civil és un esforç conscient per superar el pluralisme des del mateix pluralisme. No perd de vista la diversitat derivada de diferents sistemes de valors, sobretot d'aquells que tenen un origen religiós, i amb això corre conscientment el risc de ser mal vista des de sectors religiosos diversos, però continua mantenint encesa la il·lusió d'una ètica universal. L'univer-

---

27. M. VIDAL, *La ética civil: noción, contenido y función*, dins *Pastoral Misionera* 29 (1991), núm. 176, p. 31.

salisme en el pluralisme no s'hauria d'aconseguir per *consens* sinó més aviat per *convergència*. En el consens cadascú ha de cedir en algun dels seus principis; en la convergència, tots junts cerquem aquells valors en els quals coincidim. En aquesta coincidència caldria incloure-hi tant els drets humans com alguns valors preferencials i certes estimacions morals bàsiques. Un cop formulada l'ètica civil, s'hauria de convertir en principis constitucionals de l'estat democràtic.

No és aquí el lloc per a entrar a fons en els valors i en les dificultats d'aquesta ètica civil, que mereix certament una major atenció. La recollim ara com a testimoni del més modern esforç per cercar una universalitat ètica. Potser el valor més importat d'aquest corrent rau en el seu realisme. Sap des del primer moment que amb aquests principis ètics no s'assolirà una unanimitat a nivell de realitats concretes. Però, sense aquell acord a nivell de principis, la realitat seria sens dubte més caòtica i, sobretot, més inhumana. L'ètica civil vol situar-se entre un iuspositivisme massa immobilitista i un positivisme jurídic massa arbitrari. Voldria establir uns horitzons mínims per a una societat democràtica i justa, sense tancar cap porta a un diàleg amb vista a una major concreció dels seus principis. El que cal és que l'ètica civil no pensi que, quan hom ha arribat a formular aquests mínims, ja està tota la feina feta. La dialèctica entre l'universal i el particular no està superada. Potser no és superable? Som davant una nova utopia? Veritablement, com més plural sigui la base cultural i sociològica sobre la qual es vulgui projectar aquesta ètica, inevitablement els seus enunciacions tindran la tendència a ser més genèrics i, per tant, menys eficaços. Per altra banda, però, sense aquest conjunt de principis fonamentals difícilment podrà funcionar la societat. En tot cas, el compromís comú en allò en què convergim farà sempre més possible la convivència en allò en què divergim.

El 7 d'abril de 1973, en el desè aniversari de la *Pacem in Terris*, el cardenal Maurice Roy, president en aquell moment del consell *Iustitia et Pax*, publicà un comentari a l'encíclica i el va enviar, acompanyat d'una carta personal, al papa Pau VI. En aquell comentari escrivia:

«La pau necessita dels homes. Però com unir-los en un mateix interès? En nom de què? Entorn de què? Quin pot ser el punt de referència? L'encíclica ens dóna una resposta: la naturalesa. És vàlida aquesta resposta després de deu anys? Perquè avui és molt discutida, fins i tot rebutjada, aquesta noció de naturalesa: com a concepte, perquè sembla suposar una fonamentació de l'home i de la seva moralitat sobre lleis i comportaments fisiològics; però també en el seu contingut, ja sigui negatiu (el que la naturalesa prohibeix), ja sigui positiu (el que la naturalesa permet). Sembla una concepció massa essencialista [...] El context —i l'èxit— de la *Pacem in Terris* demostra clarament que Joan XXIII no es referia pas a aquesta caricatura de naturalesa. Si bé la paraula 'naturalesa' es presta, en efecte, a greus equívocs, la realitat significada no ha perdut la seva força, com es veu quan és substituïda per sinònims usats avui (i que per altra banda també es troben en l'encíclica): l'ésser humà o els drets dels pobles; la consciència; la humanitat; la lluita per la justícia; o, més recentment, el 'deure de ser', la 'qualitat de vida' [...] D'aquesta manera,

sigui quin sigui el vocabulari utilitzat, el que importa és això: mitjançant aquesta naturalesa les persones i els pobles tenen un denominador comú, un bé comú de la humanitat, que no és ni una simple etiqueta ni un nou consens, sinó una realitat fonamental i existencial: un conjunt de postulats i d'experiències antigues i contemporànies, que no es discuteixen malgrat formar part de sistemes antagònics.»<sup>28</sup>

La recerca d'aquest *comú* a tots els pobles és antiga. El cardenal Roy recorda lúcidament aquest fet tot comentant la *Pacem in Terris*. Per altra banda, també és veritat que no es tracta de cercar un consens, sinó de descobrir allò que tenim en comú. Aquí hem intentat de seguir algunes fites d'aquest llarg camí. Cada fita ha significat un acord. Ens hem posat d'acord al voltant d'un principi filosòfic o d'una taula de negociacions, però després ha continuat el desacord al carrer. Però l'acord no és pas inútil. Pensem únicament en la diferència entre els estats que han reconegut aquests principis en les seves bases constitucionals i els estats que han quedat en mans de l'arbitrària voluntat d'un dictador o d'una ideologia de partit. Com a cristians, potser caldria que penséssim si allò que pot unir tot-hom en una tasca comuna no podria dir-se'n *Sermó de la muntanya*. Només cal que imaginem un món on els individus i les col·lectivitats tinguessin com a meta de la seva manera d'obrar les directrius que se'ns recomanen en aquest sermó. No cal dir que el món seria més humà i més feliç. Però tampoc els cristians no ens hem posat d'acord a l'hora de concretar en què consisteix parar l'altra galta, donar el mantell al qui et demana sols la túnica o portar dues milles el fardell quan sols t'han demanat que el portis una milla. Tots els cristians hem posat la nostra firma al peu de l'evangeli, com els delegats de les Nacions Unides firmaren un dia la Declaració dels Drets Humans, i també nosaltres, cadascú a casa seva, ha donat a l'evangeli la seva interpretació, i potser del sermó de la muntanya ens n'hem fet massa un vestit a mida. Caldrà fer camí amb tots els homes i dones de bona voluntat. El desig etern de trobar una comunió en l'ordre ètic ha de poder continuar donant els seus fruits, i donar-ne de millors.

Jordi M. ESCUDÉ

«Centre Borja» Llaseres, 30 08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS

### Summary

In most systems of ethics there are two questions involved: their foundation and their validity. The Christian ethic, though originating from the experience of faith has sought its foundation in the autonomy of the human person rather than on the heteronomy of God's will. At the same time it has offered universal behavioral criteria also understandable without faith. On these two questions the Christian ethic has coincided with ethical systems originated outside Christianity. In particular this has been the case with those ethics founded on natural reason or on natural law. The Christian ethic has also coincided with the iusnaturalist trends, the human rights doctrine and, more, recently, with the civil ethics paradigm. The coincidence on the humanistic foundation is clear, however the agreement on the universal value of the behavioral criteria is more problematic. There is agreement on the general criteria, while there is disagreement on their concrete applications. Notwithstanding that, these agreements are useful because they offer a common base for living together and dialogue.

28. M. Card. ROY, *A los 10 años de la «Pacem in Terris»*, Madrid, PPC, 1973, p. 54.